

Deutschlandbilder

NIELS WEBER

Gesellschaft, Staat, Gemeinschaft. Drei Beispiele

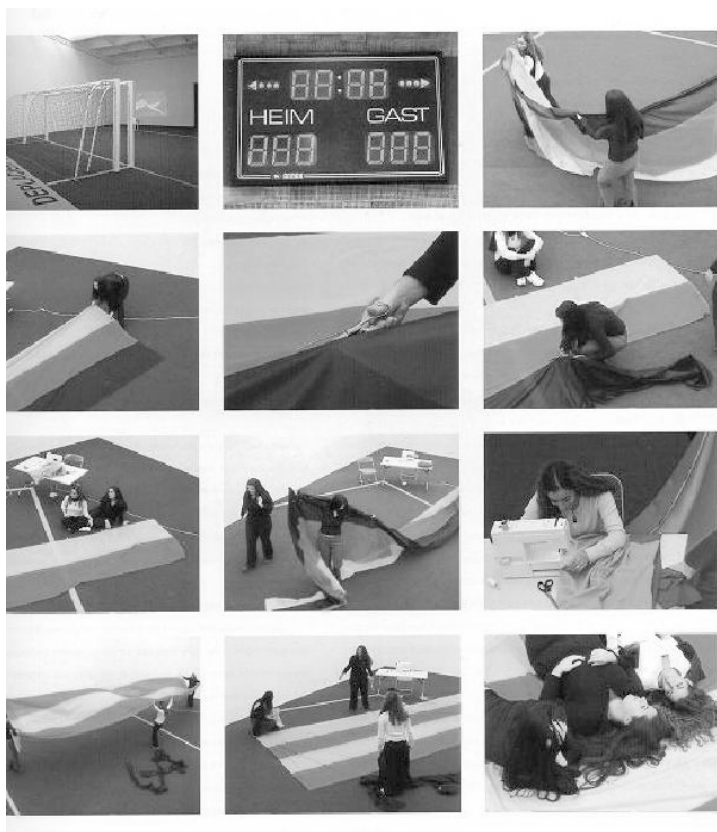
»Ich halte nicht viel von der Diskussion über die ›deutsche Identität‹. Das ist eine Modesache«, schreibt Golo Mann am 25. 11. 1986 an Joachim Fest. Ständig die Frage nach der »nationalen Identität« zu stellen, meint Mann auf dem Höhepunkt des Historikerstreits, sei penetrant, »alles was recht ist«.¹

1990 wurde die wiedervereinigte Nationalmannschaft Weltmeister. In »ANSTOSS«, der von André Heller herausgegebenen »Zeitschrift des Kunst- und Kulturprogramms zur FIFA WM 2006«, liest man, die Kunst im Weltmeisterschaftsland habe sich der Frage nach der »neu herzustellenden Identität Deutschlands nach der Wiedervereinigung« anzunehmen, und zwar gerade auch mit Blick darauf, welche sozialen und ethnischen Gruppen überhaupt »als konstituierende gesellschaftliche Elemente teilhaben wollen«. Diese Frage ist nach einer Folge wunderbarer Siege der deutschen Fußballnationalmannschaft, nur einer unglücklichen Niederlage und ihrer triumphalen Feier mit einem Meer nationaler Symbole in jedem Feuilleton der Republik gestellt worden, aber die gerade zitierte Aussage bezieht sich auf eine Performance der Künstlerin Esra Ersen (Istanbul), die auf einem Fußballfeld mehrere Deutschlandflaggen zerschneiden und neu, ohne schwarze Streifen, zusammennähen läßt. Aus dem Schwarz-Rot-Gold wird das Gelb-Rot von Galatasaray Istanbul, dann erneuern die schwarzen Haare der türkischen Frauen die »Dreifarbigkeit der deutschen Fahne«. »Dieses Bild«, schreibt »AN-

1 Der Brief ist im Wortlaut abgedruckt: FAZ, 6. 6. 2006, S. 41.

STOSS«, stehe für die neue komplexe »nationale Identität« von Migranten und für die »Identität Deutschlands«, es handelt sich um ein Deutschlandbild. Ob es so konsensfähig ist wie das Schwarz-Rot-Gold der Trainer, des medizinischen Teams und der Ersatzspieler, wird zur Disposition gestellt: Die Arbeit heißt »Im Strafraum«.

Esra Ersen: Im Strafraum (2001)



Welche »nationale Identität?« lautet eine Frage. Das »Nationale« repräsentiert etwas Idealtypisches, und es wird oft von außen zugewiesen, schreibt Berthold Franke in einem *Merkur*-Essay über das *Nationalgefühl* (Franke 2006: 637), gut, aber was wird wie repräsentiert? Wofür steht ein »schwarzrotgoldener Fahnenrausch«, über den Köhler und Künstler sich gleichermaßen freuen (FAZ 2006: 1)? Es gibt zahlreiche Deutschlandbilder, die in irgendeiner Form Deutschland zu repräsentieren suchen, und ich möchte in meinem Beitrag drei Varianten unter-

scheiden, je nachdem, wie sie das Deutschlandbild auf den Staat, die Gesellschaft oder die Gemeinschaft beziehen. Für brennende Fragen der »Leitkultur«, der »Integration« oder der »Parallelgesellschaft« wird es sich als entscheidend erweisen, welches dieser Bilder die Perspektive auf diese Probleme prägt. Ich möchte die drei genannten exemplarischen Typen von Deutschlandbildern kurz an aktuellen Medien-Kampagnen vorstellen – womit wir wieder beim Fußball sind:

Die zur Weltmeisterschaft passenden Stimmungslagen wurden schon vorab eintrainiert. Die Deutsche Telekom hat in zahllosen Spots und Anzeigen über Monate hinweg an jeden Einzelnen appelliert, sich der Gemeinschaft der Nationalmannschaft »symbolisch« anzuschließen und so das größte Nationalteam aller Zeiten zu bilden. »Männer und Frauen, jung und alt, Menschen wie Du und ich«, alle also, reihen sich ein und fügen aus Teilen ein Ganzes, das größer und bedeutender ist als jedes seiner Teile. Jedes »Du«, das bei der großen Kollektivierungsaktion mitgemacht hat, hat mit dem weiß-schwarzen DFB-»Welcome-Trikot« eine »Registrierungsnummer« erhalten, so daß die uniformierten, auf den Generalnenner eines Trikots gebrachten Individuen zumindest verwaltungstechnisch noch einzeln und zurechenbar zu erfassen sind. Wir alle sind die Nationalmannschaft, Unterschiede werden jedem »ich« von einem Computerprogramm zugewiesen. Das Konzept der Individualität, das in diesem Deutschlandbild der nationalen Fußballschaftsgemeinschaft aufgehoben ist, zeugt von allergrößter Modernität, denn es benötigt keine metaphysische Subjektphilosophie, keine romantische Emphase oder philosophischen Idealismus, sondern Medien und Technologien, um Einzelne in einer Menge zu unterscheiden und zu erfassen (vgl. Rieger 2001). Ähnlich wie Fingerabdrücke oder ein Gentest genügend Individualität generieren, um Personen zu identifizieren, zu verurteilen, auszuweisen etc., so produziert die »Registrierungsnummer« Unterscheidbarkeiten in der Unübersichtlichkeit der gleich gekleideten, und, wie es im Text zum Spot heißt, »unendlich« aufgereihten »größten Nationalmannschaft« aller Zeiten. Millionen haben mitgemacht – angetrieben von nichts anderem als den Wunsch, sich, ich zitiere wieder aus der Telekom-Werbung, »Fan um Fan einzureihen in eine gigantische Parade«, um, so heißt es weiter, »ein eindrucksvolles Zeichen« zu setzen, »symbolisch«. Aber was wird eigentlich bezeichnet, wofür steht das Symbol? Es steht für sich selbst; das größte Nationalteam aller Zeiten repräsentiert nichts anderes als seine eigene gigantische, unendliche Präsenz. Das Team der Millionen ist das Zeichen, das für Milliarden gesetzt wird, indem jeder sich einreicht; und das Symbol ist dieses Team, deshalb wird es auch, so wird uns versprochen, in allen Medien, ja »überall« reproduziert. Die »gigantische Parade« demonstriert ihre eigene Größe, die alle

Teile »unendlich« übersteigt, aber zugleich alle Teile an der kollektiven Größe teilhaben läßt. Deutschland, so könnte man angesichts dieser Werbekampagne sagen, ist eine Nationalmannschaft, ein Ganzes von Teamspielern, die sich für das Ganze opfern und dem Ganzen unterordnen und dafür am sonst unerreichbar Unendlichen und Gigantischen partizipieren. All dies weiß man auch aus jenem Adidas-Spot »10 +«, in dem Trainer und Spieler bekunden, der einzelne zähle nichts, die Mannschaft sei alles.

Kommen wir vom Bild der Gemeinschaft zu dem des Staates. Der Staat repräsentiert Deutschland, vertreten durch den Bundespräsidenten oder das Bundeswappen. Es sind durchaus nicht nur Konservative, die Deutschland essentiell mit dem Staat identifizieren. Die von der Image-Kampagne »Du bist Deutschland« ausgelöste Plakat-Aktion »Deutschland raus aus den Köpfen« zeigt ausschließlich Motive, die Deutschland mit den Organen des staatlichen Gewaltmonopols verbinden. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil die Tradition von Theoretikern des Politischen wie Carl Schmitt offenbar so stark ist, daß selbst sogenannte »Antifaschisten« in Deutschland nichts anderes als einen Staat sehen können, der in seinem Inneren für »Ruhe, Sicherheit und Ordnung« sorgt oder diesen Zustand durch seine Exekutive, und sei es mit außerordentlichen Maßnahmen, wieder herstellt. Hinter den extremistischen Parolen »Deutschland verrecke!« und »Deutschland erwache!« steckt derselbe radikale Glaube an die Repräsentation der Nation durch den Staat. Schmitts berühmte Souveränitätslehre, die von einer starken, entscheidungsfähigen Instanz aus gedacht ist, die Konflikten mit Gewalt ein Ende bereitet, den Staatsfeind erkennt, verfolgt und unschädlich macht, wird von Gruppen geteilt, die der äußersten Linken nahestehen. Der Staat, das ist Deutschland, nicht »wir«, sondern »ihr seid Deutschland«, wobei in den Plakaten vor allem Bundes- und Bereitschaftspolizei inszeniert werden, welche gerade das deutsche Volk von der Bevölkerung trennen wie Spreu vom Weizen. Diesem Deutschlandbild wird positiv ein Konzept radikaler Individualität entgegengestellt, das Udo di Fabio in seinem Buch über *Die Kultur der Freiheit* als einen bindingslosen Hedonismus kritisiert hat, dem Gemeinschaft nichts und persönliches Glückstreben alles bedeutet. »Mein Skateboard ist wichtiger als Deutschland«, heißt es auf einem der Plakatomotive der Aktion, die sich damit unversehens in eine enge Allianz mit ultraliberalen Kapitalisten und Globalisierungsfans begibt, die sich solche Konsumenten nur wünschen können, denen eine Ware mehr wert ist als jede »irrationale« Bindung, die womöglich Kaufhemmungen auslösen könnte

Deutschland raus aus den Köpfen



Daß es in Deutschland um mehr gehe als um Skateboards, behauptet die Kampagne »Die Gesellschafter« der *Aktion Mensch*, die ich als drittes Beispiel kurz vorstellen möchte. In Deutschland wird weder der Staat, noch eine Gemeinschaft gesehen, sondern eine Gesellschaft. Der Unterschied liegt in der Differenzierungsform, die für die Einbindung des Einzelnen in das Gemeinwesen in Anschlag gebracht wird: Die Nationalgemeinschaft der Telekom-Werbung ist ein hierarchisch strukturiertes Ganzes aus Teilen. Die Fassung Deutschlands als Staat in der Antifa-Kampagne setzt den Akzent auf Entscheidungsspitze und Machtapparat; der Staat als exklusive Organisation politischer Macht und exekutiver Gewalt wird der individualistisch-subversiven Bevölkerung entgegengesetzt. Das Modell Deutschlands als Gesellschaft basiert auf der Unterscheidung von Gesellschaft und Rolle. Weder wird der Mensch als Ganzes, als »Ich« oder »Du«, als Teil in die Gemeinschaft integriert noch als selbstbestimmtes, skateboardfahrendes Individuum emphatisch dem Staat und seinen Repräsentanten entgegengesetzt, er gilt vielmehr als Inhaber einer Vielzahl von Rollen. Das Manifest, aus dem ich kurz zitiere, klingt geradezu soziologisch:

»Ob als Wähler, Steuerzahler oder Konsumenten, als Europäer, Eltern, Leistungsberechtigte, Ehrenamtliche oder Visionäre – die Rollen, in denen Menschen Gesellschaft bilden und Gesellschaft gestalten, sind vielfältig. Das Gesellschafter-Projekt fordert dazu auf, sich dabei als aktiver »Gesellschafter« zu verstehen, der mit seinen Wünschen, Kompetenzen und Ideen aus all diesen und anderen Rollen am gemeinsamen Prozess der Gestaltung unserer Gesellschaft teilnimmt.«

Die Gesellschafter



Auf Plakaten wird die Frage gestellt: »In was für einer Gesellschaft wollen wir leben?« Wie diese Gesellschaft aussehen kann, hängt nicht vom Bild der Gemeinschaft ab, in das sich der Einzelne restlos integriert, und auch nicht von einem Staat, der die Strukturen dafür vorgibt. Ihre Form ist vielmehr ein emergenter Effekt eines Plurals von Rollen einer Vielzahl von Menschen. Deutschland wäre in diesem Modell nur ein Raum mittlerer Reichweite zwischen Nachbarschaft und Weltgesellschaft, in dem Rollenhandeln – etwa als Wähler oder Steuerzahler – Wirkungen zeitigt. Dieses Deutschlandbild ist hochinklusiv, weil jeder, der in diesem Raum überhaupt lebt und handelt, dies in Form von Rollen tut, sei es als Arbeitgeber, der aber auch Patient oder Kunstliebhaber ist, sei es als »Leistungsberechtigter«, der zugleich auch Konsument und Wähler ist oder als Migrant, der zugleich auch Schüler oder Gemeindemitglied und Steuerzahler sein kann. Auf die intensive Kohäsion einer Gemein-

schaft wird hier verzichtet, und auch der Staat ist in diesem Modell nur eine von vielen Organisationen, die Rollen zuteilt, etwa die des Beamten, Wählers oder Steuerzahlers.

Repräsentation und Selbstbeschreibung – Fiktion und Fassade

In welcher Gesellschaft wir leben, hängt davon ab, welche Beschreibung von ihr als passend gilt. Deutschlandbilder sind Selbstbeschreibungsformeln. Beschreibungen der Gesellschaft können aber nur innerhalb der Gesellschaft angefertigt werden. Es gibt keine Außenperspektive. Deshalb handelt es sich bei solchen Formeln um Selbstbeschreibungen. Sie werden in der Gesellschaft für die Gesellschaft verfertigt, um etwas, was sowieso passiert, als typisch auszuweisen und alles andere als anders zu markieren. Wenn ein Kommunikationssystem sich als Differenz von Gesellschaft und Person, als integrale Gemeinschaft der Teile im Ganzen oder als Differenz von Staat und Bevölkerung versteht, dann stattet es sich so mit Identität aus, mit deren Hilfe es dirigiert, was es als Abweichung von diesen Beschreibungen oder als interne Inkonsistenz bemerkt, um diese Irritationen gegebenenfalls in Strukturänderungen zu überführen. Alles andere bleibt unbeachtet oder wird vergessen. Welche Selbstbeschreibung Verwendung findet, hat erheblichen Einfluß auf die soziokulturelle Evolution. Welches Deutschlandbild also kann als Selbstbeschreibungsformel überzeugen? Wie kann Deutschland als spezifische »Identität« dargestellt und von alternativen Identitäten hinreichend unterschieden werden? Es versteht sich, daß jede dieser »Identitäten« die Lage unendlich vereinfacht, denn genau das ist ja die Aufgabe von Selbstbeschreibungsformeln. Wir sind eine Gemeinschaft und kein Kollektiv, oder wir sind eine Nation und keine Bevölkerung etc.

Die Semantik der Selbstbeschreibungen hat ihre eigene Geschichte. In den 1920er Jahren wurde diese Problematik intensiv als Frage der Repräsentation diskutiert. Auch die Repräsentation unterhält nur einen selektiven Bezug zur Präsenz, die sie repräsentiert. Was, so haben so unterschiedliche Autoren wie Carl Schmitt und Hans Kelsen gefragt, was bleibt übrig vom Volk in einem System der parlamentarischen Repräsentation, wenn nur Stellvertreter die *res publica* betreiben, die allenfalls nur Konstruktionen des Gemeinwohls ihren Entscheidungen zu Grunde legen und in wesentlichen Dingen Leitlinien der Parteien folgen? Ist der Staat der Parteiendemokratie noch zur verbindlichen Repräsentation der Repräsentierten fähig? 1926 schreibt Hans Kelsen mit Blick auf den modernen Staat von der »nützlichen Fiktion« der »Repräsentation«,

welche dazu diene, die parlamentarische Demokratie »vom Standpunkt der Volkssouveränität [zu] legitimieren« (Kelsen 1926: 8). Das Bild der Volksvertretung ist für Kelsen also eine »krasse Fiktion« (Kelsen 1926: 9). Die Demokratie habe sich vom demos gelöst und repräsentiere in der Abgeordnetenversammlung nur sich selbst. Es gehe nicht anders. Im Parlament sieht Kelsen nichts weiter als ein »sozialtechnisches Mittel zur Erzeugung der staatlichen Ordnung« im Zeitalter »differenzierender Arbeitsteilung«, welches mit dem Volk als Souverän etwa so viel zu tun habe wie eine politische Partei mit dem Gemeinwohl (Kelsen 1926: 12, 16).² Carl Schmitt nennt im gleichen Jahr 1926 das, was Kelsen Fiktion nennt, eine »schlechte Fassade« (Schmitt 1926: 29). Die repräsentative Dimension geht verloren oder wird als Theaterkulisse entlarvt. Daß der Parteienstaat und seine Amtsträger auf irgendeine verbindliche Art das Ganze darstellen könnten, wird – freilich mit unterschiedlichen Gründen und Zielen – ausgeschlossen.

Die Repräsentation einer kollektiven Identität ist als Theater oder Fiktion durchschaut. Die Repräsentation des Souveräns gerade im Sinn von identitätsstiftenden Selbstbeschreibungen scheint im Jahre 1926 unmöglich geworden zu sein. Das »Repräsentativprinzip« sei, so Schmitt, »sinnlos« (Schmitt 1926: 28). Repräsentativ sei der Parlamentarismus allein im statistisch-technischen Sinne; Kelsen spricht von Sozialtechnologie, Schmitt von Arithmetik und statistischem Apparat (Schmitt 1926: 22). Man habe sich, blickt Niklas Luhmann zurück, eine Zeitlang mit der Vorstellung geholfen, die »öffentliche Meinung« vermittele »in der unvermeidlichen Trennung des repräsentierten Volkes und seiner Repräsentanten« (Luhmann 1999: 21), aber letztlich sei auch jede Repräsentativumfrage von einer politischen Repräsentation der Präsenz des repräsentierten Volkes weit entfernt. Aus Luhmanns Sicht bringt die »Fiktion« der Repräsentation, die die beiden Antipoden Kelsen und Schmitt beobachtet haben, einen »Mythos«: den Mythos des Volkes als ihre andere Seite hervor, einen Mythos, der dazu dient, Repräsentation zu fordern und zu rechtfertigen (Luhmann 2000: 333). Das »Volk« sei genauso ein »Mythos« wie seine Repräsentation. In der Menge von Leuten, die man Volk nennt, steckt also in Wahrheit nichts, was als Identitätsformel taugen könnte, kein ethnisches Merkmal, keine kulturelle Substanz, keine Tugend, kein Wesen. Diese Absage an substantielle Identitäten markiert für die aktuelle Verhandlung über das passende Deutschlandbild eine wichtige Position.

2 Gleiches gilt von Berufsständen. Vgl. Kelsen 1926: 21f.

Wäre die Epoche der politischen Repräsentation also heute endgültig vorbei oder allein eine Sache der Fiktionen und Mythen?³ Aus der Sicht Niklas Luhmanns schon, er hat seine Diskussion der Repräsentation in der *Politik der Gesellschaft* mit folgenden Bemerkungen abgeschlossen:

»Die sich abzeichnende Ambivalenz: wird das Volk erst durch den Staat zum Volk, der dann das, was er als seine andere Seite voraussetzt, auch repräsentiert? Oder wird das Volk in seinen relevanten Interessen im Staat durch ein Parlament repräsentiert? durchzieht die Diskussion der Staatslehre bis in dieses Jahrhundert. Vor allem Carl Schmitt hat mit unübertroffenem Sinn für Überholtes am Begriff der Repräsentation festgehalten und von da aus den verfassungsmäßig realisierten Parlamentarismus als Verfehlung des Prinzips beurteilt. Entweder Identität oder Repräsentation, und Repräsentation nur als Repräsentation der Identität. Das wird zwar dem ursprünglichen Sinn des Begriffs besser gerecht als jede andere Darstellung, belegt aber genau damit nur die Obsoleszenz dieser Semantik der Selbstbeschreibung des politischen Systems« (Luhmann 2000: 333f.).

Die Unmöglichkeit der Repräsentation der Gesellschaft

Die Semantik der Repräsentation hält Luhmann deshalb für obsolet, weil »ihre Voraussetzungen in der Form gesellschaftlicher Differenzierung entfallen sind«. Sie konnte in Zeiten Hobbes' und Louis XIV überzeugen. Die alteuropäische »Form der stratifikatorischen Gesellschaftsdifferenzierung hatte ihr genügend Anlehnsplausibilität verliehen«, die in der modernen, von funktionaler Differenzierung strukturierten Gesellschaft verloren gegangen ist (Luhmann 2000: 330f.). Von einer souveränen Spitze der Gesellschaft, die als exzellenter Teil das Ganze und als glanzvolles Zentrum der Welt auch die Peripherie repräsentiert, kann in der funktionsdifferenzierten Moderne nicht mehr die Rede sein. Repräsentieren kann man heute allenfalls noch einzelne Organisationen, ein Unternehmen, einen Fußballverein oder eine Bäckerinnung. Daß der Staat die Gesellschaft insgesamt repräsentiere, wie nicht nur der Bun-

- 3 Die politische, rechtliche und kulturelle Wirkungsmächtigkeit von Mythen ist freilich nicht zu unterschätzen. Vgl. nur Alfred Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts von 1930, der die politische Repräsentationsfähigkeit des nationalsozialistischen Reiches auf den Mythos von Blut und Rasse stützt. Dort liest man etwa: »Mythus der Seele, Rasse und Ich, Volk und Persönlichkeit, Blut und Ehre«. »Dieser alt-neue Mythos treibt und bereichert bereits Millionen von Menschenseelen. Er sagt heute mit tausend Zungen, daß wir uns nicht »um 1800 vollendet« hätten, sondern daß wir mit erhöhtem Bewußtsein und flutenden Willen zum erstenmal als ganzes Volk wir selbst werden wollen« (Rosenberg 1935: 699).

desinnenminister und seine Staatssekretäre meinen, würden Soziologen sofort bestreiten. Man könnte genauso gut behaupten, die Vorlesungsreihe, die dem vorliegenden Band vorausging, oder vielleicht eine parteienproporzmäßig besetzte Runde einer Talk-Show repräsentiere die Gesellschaft.

Luhmanns Überlegungen finden sich schon bei Kelsen, der Repräsentation von Identität in einer von »sozialer Differenzierung« und »Arbeitsteilung« geprägten Gesellschaft für unmöglich hält. (Kelsen 1926: 7). Die »obsoletere« Repräsentationssemantik wird auch bei Luhmann abgelöst von einer Reihe inhaltlich leerer, funktionsbezogener Oppositionen wie der von »Regierung und Opposition«, »Amt« und »Person« oder der von »Inklusion und Exklusion« (Luhmann 2000: 97, 375, 427). Deutschland ist in dieser Perspektive nicht mehr als die Adresse einer staatlichen Organisation im System der Weltpolitik. Ähnlich kühl und funktional definiert Kelsen in der *Reinen Rechtslehre* von 1934 Staat, Staatsvolk, Staatsgewalt, Staatsregierung und Staatsgebiet (Kelsen 1934: 290ff.). Eine repräsentative Visualisierung, ein verbindliches Bild dieser Funktionen ist nicht vorgesehen, wie sollte auch ein Staatsvolk, dessen Bürgerschaft allein Sache positiven Rechts ist, repräsentiert werden? Die Bürger haben laut Kelsen nichts gemein als die Mitgliedschaft in einer Organisation namens Staat. Ein »Band« zwischen den Menschen, gestiftet von »Sprache, Rasse, Religion und Weltanschauung«, schließt Kelsen ausdrücklich als Kriterium der Staatsbürgerschaft aus. Der Staat ist keine Gemeinschaft, er begründet auch keine, und er benötigt keine. Die Bürger können ihren Staat »lieben« oder »vergöttern«, sie können Flaggen schwenken und Nationalhymnen singen – oder ihn »hassen, ja verraten oder ihm völlig gleichgültig gegenüberstehen«, die »Frage, ob ein Mensch zu einem Staat gehört«, hat für Kelsen mit all dem nichts zu tun, denn dies regelt allein die geltende »staatliche Rechtsordnung«. Seelische Verbundenheit von Staatsvolk und Staat zu verlangen, sei pure Ideologie, meint Kelsen (Kelsen 1934: 288f.). Die »Einheit« der als Staatsvolk verbundenen Menschen sei nichts weiter als die »Regelung« ihres Verhaltens auf einem bestimmten Territorium durch ein- und dieselbe Rechtsordnung. Ein emphatisches Deutschlandbild kann man so nicht gewinnen. Das Modell einer fallweisen Inklusion von Personen in eine arbeitsteilige und ausdifferenzierte Gesellschaft hat das Zeitalter der Repräsentation hinter sich zurück gelassen.

Der Unterschied zu Schmitt, dem Kritiker der parlamentarischen Repräsentation von 1926, könnte 1934 nicht größer sein, denn im gleichen Jahr, in dem Kelsen seine *Reine Rechtslehre* veröffentlicht, findet Schmitt im »Völkischen« eine Staatsvolk und Führung substantiell bestimmende, distinkte Dimension, von der sich auch Staat und Reich und

ihre Feinde bestimmen lassen (Schmitt 1934; 1932; 1939). Er benutzt genau die gleichen Begriffe wie Kelsen, um damit das genaue Gegenteil zu tun, nämlich den Begriffen des Staats, des Staatsvolkes, des Staatsgebietes und der Staatsregierung eine überpositive Dimension zu verleihen. Das nationalsozialistische Reich, das Schmitt 1934 rechtswissenschaftlich zu legitimieren sucht, sei in der souveränen Instanz des Führers wieder fähig zur Repräsentation, und zwar genau in der Form, die Luhmann an Schmitt beobachtet hat, nämlich als Repräsentation von Identität, der Identität von Volk, Reich und Führer. Substanz statt »Fassade« und »Theater«. Die Ordnung, die Schmitt hier anstrebt, basiert nicht auf der Inklusion von Staatsbürgern, Konsumenten, Aktionären, Mietern etc. in eine Rechtsordnung, wie es bei Kelsen der Fall ist; die Ordnung gründet vielmehr auf einer »lebendigen Substanz gemeinsamer, *nicht ausschließlich* staatlich gesetzter Rechtsbegriffe und Institutionen«. »Lebendige Substanz« ist kein Rechtsgut, sondern ein politischer Kampfbegriff, der dazu dient, lebensfeindliche oder lebensunwerte Elemente aus der Volksgemeinschaft auszuschließen. Schmitt erwähnt in einem Aufsatz von 1939 erst seinen Antipoden Kelsen und gleich danach die rassistische Auffassung von Ehe und Familie im Nationalsozialismus, um zu verdeutlichen, es gehe ihm um eine überpositive, also in Form geltender Gesetze gar nicht zu erschöpfende, gemeinschaftlich gelebte, »substanzhafte« und daher distinkte »Ordre public«, mit der nun endlich, 1939, womöglich europaweit »Ernst gemacht werde« (Schmitt 1938: 306). Teil dieser Ordnung zu sein, ist mit Kelsens Inklusion von Personen in den Geltungsbereich »staatlich gesetzter Rechtsbegriffe« nicht zu verwechseln.

Inklusion oder Integration?

Ich habe an Kelsen und Schmitt die Frage gerichtet, wie Menschen in Kollektive einbezogen werden. Mir scheint, daß der Gegensatz zwischen der Staatsbürgerschaft als formaler Inklusion in eine Rechtsordnung oder ganz allgemein als Inklusion von Personen in die Subsysteme der Gesellschaft auf der einen Seite und der Zugehörigkeit zur »lebendigen Substanz« einer Gemeinschaft oder zu einem das Ganze verwaltenden oder regierenden, jedenfalls aber repräsentierenden Staat auf der anderen Seite noch heute die »deutsche Frage« und ihre Antworten prägt. Der Gegensatz läßt sich auf die Differenz von Inklusion und Integration bringen.

Mit Inklusion meine ich die je verschiedene und spezifische Einbindung von Personen in die Funktionssysteme einer Gesellschaft, also als

Konsument und Produzent, Patient oder Kläger, Wähler oder Politiker, Künstler oder Schüler, Wissenschaftler oder Gemeindemitglied etc. Jeder Mensch hat eine Fülle von Inklusionschancen, an ökonomischer, politischer, religiöser, ästhetischer, rechtlicher oder wissenschaftlicher Kommunikation teilzunehmen, und jede Rolle, die jemand in einem Funktionsbereich spielt, folgt ihren eigenen Regeln – man kann ökonomisch erfolgreich sein, ohne Glück in der Liebe zu haben, man kann vor Gericht recht bekommen, ohne ein Kunstkennner zu sein, oder man kann auch als gläubiger Mensch in der Schule und selbst im Religionsunterricht scheitern. Nicht der »ganze Mensch« wird einbezogen, um etwa nichts anderes und voll und ganz Schüler oder Künstler zu sein, sondern das Individuum hat einen Plural von Rollen zu verwalten, mit denen es sich mehr oder minder identifizieren mag. Vom Staatsbürger und Rechtssubjekt, auch wenn er sich nicht für Politik interessiert und nicht einmal wählen geht, wird innerhalb dieses Modells der Inklusion von Personen nicht mehr und nicht weniger verlangt als rechtskonformes Verhalten. Nach diesem Modell der Inklusion könnten Migranten tun und lassen, was sie wollen, sofern sie nicht Recht brechen. Als Rechtssubjekte würden sie auf der rechten Seite der Straße fahren, der Meldepflicht genügen oder Steuern zahlen. Um diese Regeln zu befolgen, benötigt man keine »Werteordnung« oder »Leitkultur«, auch keine Einbürgerungsfeiern oder Fußballfeste, ja, nicht einmal Toleranz. Wenn Migranten gegen geltendes Recht verstoßen, dann werden Polizei und Gerichte tätig. Wenn nicht, dann nicht. Sonderrechte für Migranten gibt es nicht, und daß das deutsche Recht keine Sippenhaft mehr kennt, bleibt nicht ohne Folgen auch für türkische Familien, deren Söhne ihre Schwestern töten. Muslimen ist auch hierzulande das Schächten unbetäubter Tiere erlaubt. Die Beschneidung von Mädchen, die Zwangsverheiratung junger Frauen, Mord und Totschlag, die Gründung von terroristischen Vereinigungen, Kinderarbeit oder Handel ohne Gewerbeschein verstoßen dagegen gegen geltendes Recht – übrigens auch für jeden Bürger »deutschen Blutes«. Jeder, der sich derart strafbar macht, wird entsprechend belangt. In angelsächsischer Tradition würde man vom *Rule of Law* sprechen. Inklusion in diesem Sinn hat mit Werten, Leitkultur oder Patriotismus nichts zu tun, auch nichts mit »Multi-Kulti« oder hybriden transnationalen Identitäten. Kelsen hat derartige Substanzbegriffe allesamt als »ideologisch« bezeichnet; Schmitt hat sie im Führerstaat wiederentdeckt. Wo sie in Anschlag gebracht werden, ist eine politische Justiz nicht fern. Kelsen wollte sicher gehen, daß der Rechtsstaat Personen nicht aufgrund von Werten und Lebensweisen, Rassezugehörigkeit oder Gemeinschaftssinn anklagt und verurteilt oder exkludiert, sondern ausschließlich aufgrund von Gesetzen.

Dies Plädoyer für *Law and order* klingt konservativ und nach starkem Staat. Tatsächlich läßt aber gerade die Herrschaft des Gesetzes den Migrationsgruppen den allergrößten Freiraum für ihre kulturelle Identitätsbildung, denn kein Gesetz schreibt vor, wie man in einem von weiblichen Gästen vollkommen unbehelligten kurdischen Verein Domino spielt und Tee trinkt, ob jemand auf der Straße Schleier oder Turban trägt, ob Spätaussiedler untereinander russisch sprechen, ob Muslime den Koran auf arabisch oder Juden die Thora auf hebräisch lesen. Inklusion in die Gesellschaft wäre also von der kulturellen Integration in eine Gemeinschaft zu unterscheiden, denn bei der Integration steht, wie Schmitt und Kelsen sagen würden, Substantielles auf dem Spiel: »Sprache, Rasse, Religion und Weltanschauung« sind die Schlüsselwörter der 1930er Jahre, heute würde man von »Leitkultur« und »Kulturgemeinschaft« sprechen. Integration setzt ein anderes Bild der Gesellschaft als das Kelsens oder Luhmanns voraus, eine Gesellschaft, die ein repräsentatives Bild von sich selbst hat und von ihren Teilen verlangt, sich so zu verhalten, daß die Teile dem Ganzen entsprechen und das Ganze die Teile repräsentieren kann. Repräsentieren ließe sich Kelsens Modell dagegen nur schlecht, es ist unattraktiv, es liefert kein Deutschlandbild.

Anders als die funktionsdifferenzierte Gesellschaft der Inklusionssemantik ist die von Schmitt avisierte »substanthafte *Ordre public*« repräsentationsfähig. »Ab integro nascitur ordo«, lautet der letzte Satz in Schmitts *Begriff des Politischen* (Schmitt 1995: 95). Diese aus der Integration geborene Ordnung kennt bei Schmitt einen Souverän, der seine Kraft zur Unterscheidung von Freund und Feind und zur Herstellung von Ruhe, Sicherheit und Ordnung auch repräsentiert. Aus der Sicht der Antifa-Kampagne ist das der Souverän, der von prügelnden Polizisten repräsentiert wird, Schmitt hat hier strukturell ganz Ähnliches im Sinn. Wer vertritt dieses Konzept noch?

Staat ohne Selbstbild: BRD

In einem Essay mit dem Titel *Die Ästhetik des Staates*, der 1984 im Merkur erschienen ist, hat Karl Heinz Bohrer mit polemischer Kraft dargelegt, warum hierzulande jede politische Repräsentation zum Scheitern verurteilt sei. Er schreibt über das Volk der BRD: »Dieses Volk hatte offenbar nie wieder eine ästhetische Form, das heißt politische Institutionen und gesellschaftliche Selbstdarstellung gefunden, die der geographischen Größe des Landes und der politischen Situation, in die es verstrickt war, entsprochen hätte« (Bohrer 1988: 15). Alles »Repräsentative«, das dieser ästhetische Beobachter des Politischen überhaupt noch

auszumachen vermag, repräsentiert weder das Land noch den Souverän, sondern Provinzialität, ein Eindruck, den die »Überbleibsel der alten Oberschicht« nicht mehr zu korrigieren vermochten (Bohrer 1988: 14, 13). Es wird hier sehr deutlich, daß Bohrer es der Oberschicht einer anderen Epoche durchaus zutraute, das Politische zu repräsentieren, während sich das neue *juste milieu* für die aktuelle »defiziente Ästhetik des Staates« verantwortlich zeichne (Bohrer 1988: 27). Die von Helmut Kohl regierte Bundesrepublik sei zu keinerlei ästhetischem »Ausdruck« fähig, wie die französische Republik oder das britische Parlament es nach wie vor seien; konstatiert wird ein »Defizit in der symbolischen Form in der Bundesrepublik« (Bohrer 1988: 78, 79). Vermißt wird all das, was Schmitt 1926 als verloren auflistet: Zeremoniell und Glanz, Exzellenz und Würde, Erhabenheit und Größe, kurz: Bilder der Souveränität. Bohrer spricht 1984 von Mangel und Defizienz, freilich ohne zu verraten, wofür eine ästhetische Repräsentation des Politischen noch gebraucht werde, er behauptet schlicht, an den »Zierpflanzen« der Bonner SPD-Büros, den »Latzhosen« der Jugend und der »distanzlosen Albernheit des Kanzlers« die »endgültige Auflösung der politischen Kultur« ablesen zu können (Bohrer 1988: 82, 29, 79, 83). Der Mangel an repräsentativer Form sei sogar »bis auf den Stil des Nationalsports durchgeschlagen«, des Fußballs. Über die WM-Mannschaft von 1986 schreibt er in einem weiteren Essay, ihre »Erscheinung war die häßlichste, die uninspirierteste, banalste aller europäischen Mannschaften«, unfähig zu »symbolischem Ausdruck«, ganz wie die Politik. Den sogenannten »Erfolgen« des deutschen Fußballs entsprächen ungefähr die rein quantitativ-ökonomischen Erfolge der BRD, Exportweltmeister. Bohrers Kritik findet zu den Distinktionen Schmitts zurück. Ein Aspekt des ästhetischen Defizits der ganzen bundesrepublikanischen Gesellschaft sei es, daß ihr der »Begriff Feind« abhanden gekommen sei (Bohrer 1988: 24).

Bohrers Kritik am Verlust der Repräsentationsfähigkeit zielt auf die Bundesrepublik. Daß vieles im sozialtechnischen Sinn funktioniert, tröstet ihn nicht, denn es geht ihm genau wie Schmitt nicht um die Effizienz einer Gesellschaft, sondern um die mangelnde Repräsentation eines Staates. Der Bundesrepublik sei ein »abgekühltes, unheroisches Staatsverständnis« zu eigen gewesen, erinnert Dirk Knipphals in der »taz« (Knipphals 2006: 15): »Bundesrepublik war: Ich liebe meine Frau, nicht dieses Land.« Die »Bundesrepublik, das war etwas, was man gut aushalten konnte«, ohne irgendwie stolz darauf zu sein. »Die Bundesrepublik war ein Land, das keine Krallen hatte.« Daß man seine Frau liebte, aber nicht die Bundesrepublik, hat Bohrer kurz vor der Wende als das »totale Privatwerden« bezeichnet (Bohrer 1988: 79). Das eigene Skateboard ist einem näher als irgendeine Heimat. Dieses Privat-Individuelle ist zu

keinen verbindlichen Repräsentationen fähig, für die ästhetische Symbolisierung des Staates interessierte sich in den 1980er Jahren niemand, und wo sich diese Dimension andeutete, da wurde sie »argwöhnisch beäugt«. Deshalb habe der Höhepunkt des RAF-Terrorismus im Jahre 1977 »Deutscher Herbst« heißen müssen – und nicht »bundesrepublikanischer Herbst«, denn das »Deutsche« galt als »Pathoszeichen rund um Untergang und Verhängnis«. Heute, so Knipphals, sei dies anders, wie ein Blick auf die »Du bist Deutschland«-Kampagne belege. Auch der Fußball hat inzwischen seine Symbolisierungsfähigkeit, die Bohrer vermißt, zurückgewonnen. Heute wird Deutschland repräsentiert vom größten Nationalteam aller Zeiten. Die Gesellschaft der BRD ist nach der Wende zur deutschen Gemeinschaft mutiert. Wie sieht sie aus?

Werbekampagne: Ihr seid Deutschland



Deutsche Schicksalsgemeinschaft

Der Professor für Öffentliches Recht und Bundesverfassungsrichter Udo Di Fabio arbeitet in seinem im Herbst 2005 erschienenen Buch *Die Kultur der Freiheit* den Gegensatz zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft scharf heraus. »Staaten und Nationen«, stellt er fest, »sind Gemeinschaften«. Sie integrieren Individuen in eine »Ordnung«, die er als »Schicksalsgemeinschaft« bezeichnet (Di Fabio 2005: 185). Ihre »Substanz«

findet sie in ihrer »Kultur« (Di Fabio 2005: 1), ein »solides kulturelles Fundament«, ein »fester kultureller Boden« sei für die »Vitalität« einer »Nation« unabdingbar. Deutschland stehe mit anderen Kulturen in einem globalen »Wettstreit«, und in dem »gilt: Wer seine kulturellen Kraftquellen nicht pflegt, steigt unweigerlich ab« (Di Fabio 2005: V). Kultur versteht Di Fabio als »Deutungs- und Handlungsrahmen, den wir mit unserem persönlichen Lebensentwurf lediglich ausfüllen« (Di Fabio 2005: 2) Schon die Wortwahl macht deutlich, daß Kultur als substantieller Boden der nationalen Schicksalsgemeinschaft in positivem Recht, auch im Verfassungsrecht, nicht aufgeht, sondern, wie Carl Schmitt formuliert, auf eine lebendige, substanzhafte *Ordre public* zielt. Man liest bei Di Fabio von der »Natürlichkeit einer menschlichen Gemeinschaft« (Di Fabio 2005: 9) und, immer wieder, von ihren »vitalen Kräften« (Di Fabio 2005: 41, 61, 89, 102, 126, 142, 144, 162, 183, 261, 275). Integration ergibt sich in einer vitalen Kulturgemeinschaft wie von selbst, denn das Unvitale wird mühelos absorbiert. Wem er sich hier annähert, bemerkt Di Fabio selbst, wenn er schreibt:

»Man muß sich nicht gleich das Wort von Carl Schmitt zu Eigen machen, um in der westlichen Werteordnung, gerade auch in ihrer laizistischen Prägung, eine »politische Theologie« zu erkennen. Aber all die modernen Vorstellungen vom richtigen Leben und der richtigen Ordnung der sozialen Welt sind ihrerseits an Werte gekoppelt, sind eine Art der Weltanschauung und liegen einem weitreichenden kulturellen Fundament auf, das seine religiösen Wurzeln nicht verleugnen kann« (Di Fabio 2005: 174).

Hier fallen alle Begriffe, auf die Kelsen in seiner *Reinen Rechtslehre* verzichtet. Die Schmitt-Stelle, auf die Di Fabio in seinem Zitat verweist (Di Fabio 2005: 291, Fn. 143)⁴, ist in diesem Zusammenhang äußerst aufschlußreich, denn Schmitt macht dort nicht nur klar, daß die »juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit« auf extralegale, überpositive »substantielle Identitäten« zurückgreift, etwa auf das »Metaphysische« oder »Theologische« (Di Fabio 2005: 50), sondern Schmitt denunziert an dieser Stelle auch die

»Kelsensche Jurisprudenz als die Ideologie des bei wechselnden politischen Verhältnissen arbeitenden juristischen Bürokraten [...], der unter den verschiedensten Herrschaftsformen, mit relativistischer Überlegenheit über die jeweilige politische Macht, die ihm zugeworfenen positiven Anordnungen und Bestimmungen systematisch zu verarbeiten sucht« (Schmitt 1934: 50).

4 Nämlich die Seiten 49ff. aus Schmitt 1934.

Nicht in den von Kelsen abgelehnten Substanzbegriffen liege die Ideologie, sondern im Rechtspositivismus, den Schmitt als opportunistischen Bürokratismus abtut. Das Recht allein auszuüben, *The Rule of Law*, reicht also nicht aus, man benötigt auch, um es mit Di Fabio zu sagen, »Vorstellungen vom richtigen Leben und der richtigen Ordnung der sozialen Welt« (Di Fabio 2005: 174). Nur so erhält, wie Schmitt schreibt, die »Form einer politischen Organisation« in den Augen ihrer Mitglieder »Evidenz«. Ihre Form wird also wieder repräsentationsfähig in einem sinnfälligen »Bild« (Schmitt 1934: 50), einem Deutschlandbild.

Was Schmitt an Kelsen als Bürokratismus kritisiert, lehnt Di Fabio als »sozialtechnologischen Gesellschaftsentwurf« ab (Di Fabio 2005: 153). In Deutschland sorgten der Verwaltungs-, Versicherungs-, Vorsorge- und Wohlfahrtsstaat, die modernen Verkehrs- und Kommunikationstechnologien und vieles mehr zwar für das immer noch recht komfortable Wohlergehen der großen Mehrheit der Individuen, doch habe sich diese hochspezialisierte Gesellschaft mit ihren »sozialtechnischen« Lösungen allein materiell verstandener Probleme von ihrem kulturellen Boden entfremdet und den Einzelnen zwar versorgt, aber auch isoliert und dann bindungslos allein gelassen. Das Pendant der Gesellschaft ist laut Di Fabio der hedonistische Egoist. Der westlichen Gesellschaft ausdifferenzierter Funktionssysteme, so lautet die Diagnose, fehle es, anders als den dynamisch aufstrebenden Regionen in Asien, an »unentbehrlichen Gemeinschaften«, um die Menschen wieder in eine Kultur einzubinden, die mehr ist als die Menge von Techniken, Dienstleistungen und Versorgungsansprüchen. »Gemeinschaften«, stellt Di Fabio klar, »dürfen nicht als sozialtechnische Projekte mißverstanden werden« (Di Fabio 2005: VII).

Di Fabio greift hier auf Differenzen zurück, die Ferdinand Tönnies 1887 in seiner wirkungsmächtigen Studie *Gemeinschaft und Gesellschaft* herausgearbeitet hat und die bis heute den Diskurs der Deutschlandbilder prägen: Für Tönnies ist die »Volksgemeinschaft« die natürliche und organische Gliederung von Menschen auf dem »Fundament« gemeinsamen »Blutes«, »Landes« und »Geistes« (Tönnies 1991: 169). Diese Gemeinschaft wird substantiell bestimmt durch Blut und Boden sowie kulturell durch die geteilten »Gewohnheiten der Zusammenkunft und heiliggehaltenen Bräuche« (Tönnies 1991: 12, 13). Die Gemeinschaft wird getragen von »organischem Leben«; die Gesellschaft dagegen funktioniert »mechanisch« (Tönnies 1991: 3), Di Fabio würde sagen »sozialtechnologisch«, Kelsen und Luhmann würden sagen »arbeitsteilig« oder »funktionsdifferenziert«. Die »Gesellschaft«, so Tönnies, »konstruiert einen Kreis von Menschen«, die nicht, wie in der Gemeinschaft, »wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind« (Tön-

nies 1991: 34). Man hat es mit vereinzelt Individuen zu tun, die von der Gesellschaft als Personen bei Bedarf in Relation gebracht werden. Alles, was in dieser Gesellschaft passiert, beruht für Tönnies auf dem Gesetz von »Gegenleistung oder Gegengabe«, die Gesellschaft ist eine große Börse egoistischer Interessen (Tönnies 1991: 34). Nur in einer Gemeinschaft würde man sich, ohne persönliche Vorteile zu erwarten, für das »Ganze« hingeben, dessen Teil man ist (Tönnies 1991: 17).

Mehr als ein Jahrhundert später schreibt Udo Di Fabio ganz genau das Gleiche:

»Nur wenn sich eine gewisse Anzahl von Menschen als Schicksalsgemeinschaft will, große Erzählungen miteinander teil, historische Kämpfe und Erfahrungen als gemeinsame erinnert, über den sportlichen Erfolg des Angehörigen der eigenen Nation jubelt, jemanden in der eigenen Sprache und den Usancen des Denkens, Argumentierens und Verhaltens wiedererkennt, ist der einzelne als Teil dieser Gemeinschaft bereit, die Hälfte seines Einkommens für eine abstrakte Infrastruktur oder für unbekannte Bedürftige abzugeben oder gar sein Leben im Kampf für den Bestand der Gemeinschaft aufzuopfern« (Di Fabio 2005: 185).

Diese post-postmoderne »Schicksalsgemeinschaft« der »Nation« findet ganz selbstverständlich wieder zur ästhetischen Repräsentation des Politischen zurück, Di Fabio nennt »Bilder, Fahnen, Hymnen und große Erzählungen« (Di Fabio 2005: 187). In den Prägungen der »Kultur« findet die Gemeinschaft ihre »konkrete Gestalt und Evidenz«, und umgekehrt wird Kultur zum »Leitwert« der Gemeinschaft (Di Fabio 2005: 256). Integration, dies ist nun erwartbar, kann in diesem Zusammenhang nur Integration in die Gemeinschaft bedeuten: »Integration heißt, durch das Vorbild guten, kraftvollen Lebens die neu Hinzugekommenen in ihrer kulturellen Orientierung auf die Seite ziehen [...]. Je vitaler und selbstgewisser die den Ordnungsrahmen bestimmende Gemeinschaft ist, desto größere Integrationsfähigkeit hat sie.« Die Gesellschaft aber lasse sich nicht repräsentieren, denn es mangle ihr an »Identität« (Di Fabio 2005: 183). Ein verbindliches Bild setzt voraus, daß Deutschland als Schicksals- und Kulturgemeinschaft verstanden wird. Solche Bilder sind überall zu sehen: »Du bist von allem ein Teil. Und alles ist ein Teil von Dir. Du bist Deutschland. [...] Wir sind 82 Millionen. [...] Du bist 82 Millionen. Du bist Deutschland.« In derartigen Werbekampagnen wird die bedrohliche »Fragmentierung der Gesellschaft« (Di Fabio 2005: 183) aufgehoben in kollektiven Symbolen. »Weil aus deiner Flagge viele werden und aus deiner Stimme ein ganzer Chor.« Es komme auf den Fußball gar nicht so an, schreibt Alfons Kaiser am Tag des »kleinen Finales«, son-

dern darauf, daß jeder sich freuen könne, »daß er in der Gemeinschaft gut aufgehoben ist« (Kaiser 2006: 1). Es sieht so aus, als habe die Selbstbeschreibung Deutschlands als Gemeinschaft weltmeisterliche Chancen.

Literatur

- Bohrer, Karl Heinz (1988): Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik, München/Wien: Hanser
- Fabio, Udo Di (2005): Die Kultur der Freiheit, München: Beck.
- Franke, Berthold (2006): »Nationalgefühl«. Merkur 687, S. 636-641.
- Alfons Kaiser (2006): »Wir Fans«. Frankfurter Allgemeine Zeitung 8. 7. 2006, S. 1.
- Kelsen, Hans (1926): Das Problem des Parlamentarismus, Darmstadt 1966: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kelsen, Hans (1934): Reine Rechtslehre, Wien 1960: Deuticke.
- Kniphals, Dirk (2006): »Deutschland, einig Wohlfühlhland«. die tageszeitung, 11. 1. 2006, S. 15.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1999): »Öffentliche Meinung und Demokratie«. In: Rudolf Maresch, Niels Werber (Hg.): Kommunikation. Medien. Macht, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 19-34.
- Rieger, Stefan (2001): Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosenberg, Alfred (1930): Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1935: Hoheneichen.
- Schmitt, Carl (1932): Der Begriff des Politischen, Berlin ³1991: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1934): »Der Führer schützt das Recht«. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles. 1923-1939, Berlin 1994: Duncker & Humblot, S. 227-232.
- Schmitt, Carl (²1926): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1985: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (²1934): Politische Theologie, Berlin 1996: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1939): »Über die zwei großen »Dualismen« des heutigen Rechtssystems«. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, Berlin 1988: Duncker & Humblot, S. 297-308.

- Schmitt, Carl (1941): *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, Berlin 1991: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1938): »Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität«. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin 1988: Duncker & Humblot, S. 291-296.
- Tönnies, Ferdinand (1991): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Neudruck der 8., verb. Auflage von 1935, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.